

**С. С. Калинин**  
Санкт-Петербург, Россия

**ОБРАЗ-СИМВОЛ ВОЙНЫ  
В КУЛЬТУРЕ ДРЕВНИХ ИНДОЕВРОПЕЙЦЕВ:  
НАБРОСОК ЛИНГВОКУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ**

**АННОТАЦИЯ.** На обширном материале различных индоевропейских языков (в частности, германских) рассматривается и анализируется образ-символ войны в различных его проявлениях. Анализируются вербализации данного образа с применением методов лингвистической генетики. Рассматривается вопрос о взаимосвязи мужских и женских божеств с войной в индоевропейской мифологии.

**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:** образ-символ, лингвокультура, война, индоевропейцы, индоевропейские языки, германские языки.

**СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРЕ:** Калинин Степан Сергеевич, соискатель кафедры русского и иностранных языков Военного Института железнодорожных войск и военных сообщений Военной Академии материально-технического обеспечения.

Адрес: 198511, г. Санкт-Петербург, г. Петродворец, ул. Суворовская, д. 1.

E-mail: rage\_of\_gods@inbox.ru

**S. S. Kalinin**  
St.-Petersburg, Russia

**THE SHAPED TOKEN OF WAR IN THE ANCIENT  
INDO-EUROPEANS' CULTURE:  
A LINGUISTIC-CULTURAL APPROACH**

**ABSTRACT.** The shaped token of the war is shown and analyzed in this article on the basis of the numerous examples from several Indo-European languages, from the Germanic languages too. The verbalizations of that shaped token are analyzed with help of the linguistic genetics methods. The relations between that linguistic-cultural object and the shaped tokens of the images of the men and women deities are demonstrated.

KEY WORDS: *shaped token; linguoculture; war; Indo-Europeans; Indo-European languages; Germanic languages.*

ABOUT THE AUTHOR: *Kalinin Stepan Sergeevitch, external doct-rate student of Russian and foreign languages chair of Military Institute of military railway service and military communications of Military Academy of materiel support.*

Существует несколько различных определений понятий образа и образа-символа. Наиболее общее определение, что такое образ вообще, дано Г. В. Степановым: это «преобразованный в искусстве фрагмент действительности» [Степанов 1980: 204]. Сходное обобщенное определение дается и Л. В. Чернец: «Воспроизведение любого явления, предмета в его целостности – это образ» [Чернец 2003: 7].

При культурологическом подходе к изучению образа получаем следующее определение: «Образ – явление, возникающее как результат запечатления одного объекта в другом, выступающем в качестве воспринимающей формации – духовной или физической; образ есть претворение первичного бытия в бытие вторичное, отраженное и заключенное в чувственно доступную форму» [Забялки 1998: 86–87]. Структурно образ «представляет собой целостность, состоящую из чувственно воспринимаемой «оболочки», изобразительной, или иконической, стороны образа, и содержания, включающего идейный и эмоциональный аспекты. Каждый из компонентов играет важную роль, и в своем взаимодействии они задают смысл образа. Как носитель значения и генератор смысла образа есть знак» [Там же]. Образы играют важную роль в человеческом мышлении: «В качестве психологического феномена образ является необходимым условием деятельности образного мышления, безгранично расширяющего многообразие культуры и углубляющего ее содержание» [Там же]. Образ имеет большое значение в сакральной сфере человеческого бытия: «Первостепенное значение понятие образа имеет для религиозной культуры. Многие древнейшие космологии, например, индийская, рассматривали феноменальный мир как изоморфный образ трансцендентной первореальности... Религиозное искусство в сущности своей есть художественное претворение в явленный образ запредельного сакрального Первообраза (сакральный образ)» [Там же].

Образ наделен следующими свойствами: «чувственной достоверностью, пространственно-временной протяженностью, предметной законченностью и самодостаточностью и другими свойствами единичного, реально бытующего объекта. Однако образ не смешивается с реальными объектами, ибо выключен из эмпирического пространства и времени, отграничен рамкой условности от всей окружающей действительности и принадлежит внутреннему, «иллюзорному» миру» [Эпштейн 1987: 252]. Одно из основных свойств образа – это «двучленность, позволяющая стягивать разнородные явления в одно целое ... пересечение предметного и смыслового рядов, словесно-обозначенного и подразумеваемого. В образе один предмет явлен через другой, происходит их взаимопревращение» [Там же]. Образ раскрывает одно через другое: сложное через простое, простое через сложность, он репрезентирует взаимопроникновение различных планов бытия [Там же]. Такое свойство образов восходит еще к архаичному, мифологическому способу мышления, «согласно которому все вещи могут превращаться друг в друга. Нет непроходимых границ между людьми, животными, растениями, светилами, минералами – все они связаны цепью взаимных перерождений, «переселением душ», всеобщим «оборотничеством»; каждое не есть замкнутая вещь, но прозрачный образ чего-то иного. Постепенно в научно-логической картине мира формы вещей стали отвердевать и делаться непроницаемыми, на них была наложена сетка взаимоисключающих тождеств и противоречий» [Эпштейн 1987: 252–253]. Л. В. Чернец в качестве свойств образа выделяет «обобщение (для его обозначения обычно используются термины: характерное, типическое, типизация), экспрессивность (т.е. выражение в самой структуре образа идейно-эмоционального отношения автора к предмету) и многозначность» [Чернец 2003: 4]. Ю. Н. Карауловым в качестве основных свойств образа называются «синтетичность, синкретизм, схематизм, отсутствие в известной мере детализации, а также недискретность» [Караулов 2014: 89]. Образы, по его же словам, являются в основном результатами визуальной перцепции. Важнейшим свойством образа по Н. Д. Арутюновой является психичность [Арутюнова 1999: 317–318]: «средой обитания образов является человеческое сознание» [Арутюнова 1999: 322].

В онтологическом смысле М. М. Маковский определяет символ как «двуединую энергетическую сущность», возникаю-

щую в результате сочетания двух типов языковой энергии – положительной и отрицательной [Маковский 2007: 174]. В свою очередь, положительная и отрицательная энергии представляют собой свободную энергию (с большими степенями свободы) и связанную энергию, находящуюся в формах слов и в их значениях [Там же]. Из их взаимодействия по принципу «параллелограмма сил» и рождаются «символы или целые блоки символов» [Там же]. В образе-символе хранится также виртуальная языковая энергия, которая кодирует возможные качественные и количественные изменения в отдельных точках энергетического спектра языка [Там же]. Виртуальная энергия – это своеобразная «память» языка [Там же]. Она отвечает за дальнейшую его эволюцию в данной лингвокультуре и за дальнейшее развитие и изменение концептуальных смыслов, в нем содержащихся.

Кроме того, образы и символы являются концептуальными единицами, содержащими в себе информацию о языковом отражении действительности. Согласно теоретическим выводам М. В. Пименовой, как образ, так и символ являются языковыми объективациями определенного концепта [Пименова 2007: 6]. В. В. Колесов также пишет о том, что образ, понятие и символ являются проявлениями, объективациями единого, более общего понятия концепта [Колесов, Пименова, 2011: 39]. С его точки зрения, символ – это образное понятие, в котором сочетаются парно связанные «вещь, идея и слово» [Там же]. Кроме того, образ имеет и важное лингвокультурологическое значение, поскольку образность несет в себе информацию о связи данного слова с тем или иным фрагментом культуры [Маслова 2001: 44–45].

Такая лингвокультурная единица как образ-символ войны занимала особое место в языковом сознании древних индоевропейцев вообще, и древних германцев в частности. По выражению К. Джонс-Блэй, «индоевропейцы безумно любили войну» [Джонс-Блэй 1997: 67]. Уже Корнелий Тацит сообщал о том, что древние германцы любят воевать, и самое почетное у них – это погибнуть в бою. Примечательно, что у древних германцев в войне участвовали также и женщины (о чем будет более подробно сказано ниже).

Анализируя пантеон древних германцев, в нем можно заметить большое количество божеств, связанных с войной и военными действиями. Один, Тор, Тюр и другие боги – все они имеют отношение к военной сфере. Важность этой сферы для древнегерманского социума подчеркивается также и тем, что души по-

гибших в бою воинов-героев попадают в Вальхаллу – чертог, где Один собирает свою дружину, которая будет сражаться на его стороне во время гибели мира – Рагнарека. Кроме того, в древнегерманской мифологии имеются особые божества – валькирии, которые относят души павших героев в Вальхаллу.

Даже божества, на первый взгляд не связанные с войной (например, ваны – «аграрные» божества), при анализе их мифологических особенностей обнаруживают свою связь с военной сферой. Так, Фрейе, одной из верховных богинь древних германцев, принадлежит половина воинов, павших в бою, которые попадают в ее чертог Фолькванг. Фрейр, ее брат, будет сражаться и погибнет во время Рагнарека. Имя одного из древнегерманских солярных божеств Синтгунт (двн. *Sinthgunt*) переводится буквально как «битву в пути имеющая», что отсылает к мифу о поглощении солнца хтоническим чудовищем, битве с этим чудовищем и последующем возрождении солнца.

В языковом сознании древних индоевропейцев категория войны была семантически связана с такими корнеосновами, как «желать, стремиться», «достигать, получать, побеждать», «наслаждаться» [Маковский 2012: 57]. Это видно уже из анализа языкового материала древних и современных индоевропейских языков, в частности даже простым сопоставлением русской лексемы «война» с лексемами других индоевропейских языков: ср. русс. война, но лат. *venari* «охотиться», дс. *veiðr* «охота», двн. *weida* «охота», русс. вина, лат. *vindex* «мститель», арм. *vandem* «разрушаю», кимр. *ymwaп* «бороться», гот. *wunds* «рана» и др. реализациями данного корня [там же].

М. М. Маковский пишет о том, что «первоначально рассматриваемый корень соотносился со способом добывания пищи первобытным человеком и потреблением этой пищи» [Там же]. Данное утверждение подтверждается на фактическом языковом материале: ср. нем. *Krieg* «война», но нем. *kriegen* «получать». Данную лексему можно также соотнести с и.-евр. корнем \**ger-* «поворачивать, вертеть» (ср. с фр. *guerre* «война», также двн. глосса *widarkriegi* соответствует лат. *controversia*) [Маковский 2004: 278]. Ее можно также соотнести с и.-евр. корнем \**koros-*, что значит «война», «войско», «воин» [Pokorny]. В свою же очередь, данный корень соотносится с и.-евр. \**ke-* «резать», «гнуть» [Маковский, 2004: 278]. Кроме того, война представляет собой двуединство разрушения и созидания [Там же]: из разрушенного старого после окончания войны создается новая жизнь. В этом от-

ношении интересно сравнить немецкую лексему *Krieg* и др. *hrician* «резать», ирл. *críogaim* «сокрушать, побеждать» [Там же]. Интересно также сравнить данную лексему с русск. *крик*, поскольку воины шли в бой с боевым кличем, призывом. Своеобразный боевой клич или боевая песня древних германцев в латинских глоссах называется *barditus* (ср. с заимствованием из кельтских языков в английском *bard*). Исполнялась она особым образом: в качестве музыкального инструмента выступал щит воина (ср. со строкой из эддической песни «Речи Высокого»: «...в щит я пою». По всей видимости, здесь также имеется в виду песня *barditus*). В данном случае видим метафоры «война как жертвоприношение» и «война как двуединая сущность (разрушение + созидание)». По словам М. М. Маковского «Космическое Жертвоприношение, олицетворявшееся Войной, вместе с тем символизирует вселенскую Гармонию и Связь» [Там же]. Эти метафоры подтверждается при анализе мифологических систем древних индоевропейцев. Так, Один, собирающий в свою дружину души эйнхериев, в этом плане уподобляется жрецу-магу, который совершает жертвоприношение. В этом отношении М. М. Маковский замечает, что большой пласт индоевропейской лексики восходит к корнеосновам с сакральной семантикой, в частности, к корнеосновам со значениями «гнуть» и «резать». Это происходит потому, что в процессе приношения жертв жрецы разделяют жертву на несколько частей, сами они при этом исполняют священные песни и заклинания, танцуют, двигаясь и изгибаясь [Маковский 2012: 23–24]. В данном случае, воины-дружинники, погибшие в бою, уподобляются жертвам Одину. Их гибель приобретает особый мистический смысл, становится символом обновления и возрождения в новой, принципиально другой ипостаси. Существовал и другой способ жертвоприношения Одину. Для этого надо было подвесить самого себя на священном дереве, уподобившись в этом плане самому Одину (ср. замечание М. М. Маковского о том, что священные леса часто использовались как места для жертвоприношений, где дары развешивались на священных деревьях [Маковский 2012: 83]). Данный способ жертвоприношения восходит к мифу об обретении Одином рун, когда он, пригвоздив самого себя к Мировому Древу, вошел в состояние транса и «увидел», обрел руны. В этом случае человек, решивший посвятить себя верховному богу древних германцев, уподоблялся ему самому, т.е. в данном случае, по выражению Дж. Дж. Фрэзера, имела место быть гомеопатическая, т.е. подражательная, магия [Фрэзер 2010: 16].

На примере немецкой лексики *Krieg*, обозначающей войну, рассмотрим лингвогенетическую методику анализа вербализаций данной лингвокультурной категории. Данная лексема соотносится с генетической формулой «г + вокалическое ядро + г» [Маковский 2007: 145], которая порождает также большой пласт лексики, соотносящийся с основными индоевропейскими корнеосновами «резать» и «гнуть». В частности, данная формула порождает такие лексемы, как санскр. *raghaṇ* «гнев», «злоба» (ср. война как проявление гнева), русс. резать (непосредственное соотношение с индоевропейской корнеосновой «резать» – «гнуть»), русс. оружие, ср.-англ. *gaпс* «смелый, храбрый», ср.-англ. *gпс* «мужчина» (метафорический перенос – «воин») [Там же], лтш. *rēgt* «гневный», «злой», авест. *gasman* «боевой отряд», лит. *kāras* «война» и др. [Маковский 2012: 57]. Таким образом, с лексемами-вербализаторами образа-символа войны соотносится обширный пласт индоевропейской лексики с похожей семантикой.

Интересно также и то, что и образы многих женских божеств в древнегерманском фольклоре маркируются как связанные с военной сферой. В первую очередь здесь можно отметить валькирий, часто упоминаемых в эддических песнях, в частности, в самой первой песни Старшей Эдды – «Прорицание вёльвы». Можно также вспомнить и т.н. «дев и женщин», *idisi* из Первого Мерзебургского заговора, а также «диких жен» из древнеанглийской заговорной традиции, образ которых близок образу *idisi*. Несмотря на то, что образ *idisi* зачастую уподобляют дисам древнеисландской младшей мифологии – духам-покровителям рода или местности, образ *idisi* от этого не становится менее загадочным.

Вообще же, следует отметить тот факт, что в обществе древних индоевропейцев женщины были также плотно связаны со сферой военных действий: «Женщина с незапамятных времен выступала в роли воительницы» [Маковский 2004: 145]. Они не только участвовали в сражениях, но и погребались согласно обычаям воинского сословия (видимо, отсюда и пошел образ легендарных валькирий): «То, что женщины того времени не только участвовали в сражениях, но и погребались согласно обычаям воинского сословия, подтверждают скифские, савроматские и сарматские погребения» [Джонс-Блэй 1997: 69]. «В степях южной Украины было исследовано определенное количество курганов... содержавших антропологически идентифицированные женские погребения» [Там же]. Погребения женщин-воинов вообще были распространенным

явлением в индоевропейской ойкумене: «Женские погребения с воинской экипировкой не ограничиваются Украиной. Они также были обнаружены во многих регионах евразийских степей вплоть до Алтайских гор» [Там же].

В битве женщина зачастую шла впереди вражеского войска: «Воинственный клич женщины нередко обращал в бегство вражеское войско» [Маковский 2004: 145]. Следовательно, упоминавшийся выше образ *idisi* можно сопоставить с образом женщины-воительницы, но не девственных валькирий, которые являются спутницами Одина и его дружины, а неких полубожеств, схожих с *matrones*, которые помогают воину сражаться и избежать плена. Об этом буквально также говорится в тексте заговора: «некоторые (женщины) путы путали, некоторые войско останавливали, некоторые разбрасывали оковы кругом». Таким образом, приходим к выводу, что *idisi* – это полубожества, связанные одновременно и с военной, и с магической (заговорной) сферой. С другой стороны, образ *idisi* можно сопоставить с образом древнеегипетской богини Исиды, культ которой был широко распространен на территории Римской Империи, а также на территории сопредельных государств. Отчасти данное предположение подтверждается тем, что в работе Корнелия Тацита «Германия» упоминается о культе некоей богини, который был привезен на ладье из-за моря [Древние германцы. Сборник документов 1937: 67–69]. С другой стороны, образ-символ ладьи можно сопоставить с образом-символом чаши (какместилища жизненной энергии), который традиционно сопоставляется с женским продуцирующим началом, поскольку вода и влага являются женскими стихиями [Маковский 2004: 144]. Следовательно, получаем целый комплекс концептуальных смыслов и ассоциаций, которые связаны с образом-символом женщины в его взаимоотношении с образом-символом войны в древнегерманской лингвокультуре.

Подводя итог, можно сказать о том, что война и ее образ имели важное значение для древних язычников-индоевропейцев. Война была для них одной из форм бытия вообще. Отчасти это можно объяснить историческими причинами (Великое переселение народов, падение Римской Империи, образование варварских государств), отчасти – особенностями ментальности древних индоевропейцев, которую еще только предстоит подробно изучить. Изучение культур и лингвокультур древних индоевропейцев может дать большое количество информации для этого.



## ЛИТЕРАТУРА

- Арутюнова Н. Д. Язык и мир человека. 2-е изд., испр. – М. : Языки русской культуры, 1999.
- Джонс-Блэй К. Женщины и война в индоевропейском мире // Стратум: структуры и катастрофы : Сборник символической индоевропейской истории. – СПб.: Нестор, 1997. С. 67–72.
- Древние германцы : Сборник Документов. Сост. Граков Б. Н., Моравский С. П., Неусыхин А. И. – М. : Государственное социально-экономическое издательство, 1937.
- Забияки А. П. Образ // Культурология, XX век: энциклопедия. Т. 2. М-Я. – СПб.: Университетская книга, 1998. С. 86–87.
- Караулов Ю. Н. Русский язык и языковая личность. Изд. 8-е. – М. : Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2014.
- Колесов В. В., Пименова М. В. Языковые основы русской ментальности. Изд. 3-е, доп. (серия «Концептуальные исследования». Вып. 14). – СПб. : СПбГУ, 2011.
- Маковский М. М. Краткий этимологический словарь-тезаурус индоевропейских языков. Изд. 3-е. – М. : Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2012.
- Маковский М. М. Лингвистическая генетика: проблемы онтогенеза слова в индоевропейских языках. Изд. 2-е, испр. и доп. – М. : Изд-во ЛКИ, 2007.
- Маковский М. М. Этимологический словарь современного немецкого языка. – М. : Азбуковник, 2004.
- Маслова В. А. Лингвокультурология. – М. : Изд. центр «Академия», 2001.
- Пименова М. В. Концепт сердце: Образ. Понятие. Символ (серия «Концептуальные исследования». Вып. 9). – Кемерово : КемГУ, 2007.
- Степанов Г. В. О границах лингвистического и литературоведческого анализа художественного текста // Известия АН СССР. Серия литературы и языка. 1980. Т. 39. №3. С.195–204.
- Фрэзер Дж. Дж. Золотая ветвь. Пер. с англ. М. К. Рыклина. – М. : АСТ: АСТ МОСКВА, 2010.
- Чернец Л. В. Виды образа в литературном произведении // НДВШ. Филологические науки. 2003. №4. С. 3–13.
- Эпштейн М. Н. Образ // Литературный энциклопедический словарь. – М. : Советская энциклопедия, 1987.
- Pokorny J. Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. [Electronic resource] /– URL <http://dnghu.org/indoeuropean.html>